

CAURIENSIA, Vol. IX (2014) 417-433, ISSN: 1886-4945

## A EX-ALTAÇÃO DA SANTA CRUZ PARA EX-ALT(E)AR A FÉ

JOSÉ CARLOS CARVALHO

*Universidade Católica Portuguesa – Porto*

### RESUMEN / RESUMO

Ao olhar para a cruz bem alta imediatamente nos vem à memória a história daqueles e daquelas que acompanharam Jesus até ao calvário. A partir daí somos levados com eles e com elas a entrar nas suas reacções e a pensar na (i)lógica de tudo aquilo. A cruz enquanto lógica de Deus perante a acção ilógica da humanidade tem uma história, tem um contexto. Este é um primeiro momento do olhar da cruz, do olhar a cruz. Num segundo momento este olhar transporta-nos para o olhar de Deus, ou seja, para o olhar do próprio Deus sobre nós e para o olhar nosso voltado para Deus marcado pela cruz. Dito de outro modo, na cruz somos olhados e olhamos, somos vistos e vemos, somos identificados e identificamos, entramos no acesso à identidade do amor de Deus. São estes dois momentos que aqui são notados na festa da exaltação da santa cruz.

*Palabras clave / Palavras chave:* cruz, amor, exaltação, signo, Lutero, Heidegger, modernidade, discípulos.

### ABSTRACT

To think and to look at the cross we are questioned with the logic behind it. Is it a massacre? A pure death? A penalty? A punishment? A fine? A vindication? A suicide? A conviction? Is it logic? This means one has to look over the cross in order to grasp the significant it signifies or points to. This has been made in different directions in the middle of various theological traditions throughout history. The Reform marked a stand point in the evaluation of the cross to Christian faith. In the Lutheran tradition the cross has been lifted up to the core of Christian faith in order to exalt God's action. God Himself raised the cross. This sign is only acceptable as a token of His love. That's why Christians show the cross as the utmost high level of God's love.

*Keywords:* cross, love, elevation, sign, Luther, Heidegger, modernity, disciples.

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Ao olhar para a cruz bem alta imediatamente nos vem à memória a história daqueles e daquelas que acompanharam Jesus até ao calvário. A partir daí somos levados com eles e com elas a entrar nas suas reacções e a pensar na (i)lógica de tudo aquilo. A cruz enquanto lógica de Deus perante a acção ilógica da humanidade tem uma história, tem um contexto. Este é um primeiro momento do olhar da cruz, do olhar a cruz. Num segundo momento este olhar transporta-nos para o olhar de Deus, ou seja, para o olhar do próprio Deus sobre nós e para o olhar nosso voltado para Deus marcado pela cruz. Dito de outro modo, na cruz somos olhados e olhamos, somos vistos e vemos, somos identificados e identificamos, entramos no acesso à identidade do amor de Deus. São estes dois momentos que aqui são notados na festa da exaltação da santa cruz.

### I. SEGUIDORES, DISCÍPULOS E APRENDIZES DIANTE DO SERVO NA PAIXÃO

Um exercício primeiro na contemplação da cruz pode ser a pesquisa das motivações e das reacções daqueles e daquelas que compõem a Paixão do Senhor, que estão com Jesus em sexta-feira santa. São vários e várias. Com estes e com estas olhamos a cruz para sermos olhados, olhamos com eles e com elas para sermos olhados, decifrados, confrontados, espelhados, identificados, expostos, abertos e iluminados. Este é um percurso primeiro muito bíblico e muito narrativo. Diante do Servo de Deus está muita gente, ainda hoje. Quem segue Jesus, quem O vê, quem não O vê? O que aprendem ou não aprendem? Como se posicionam? Onde encaixa a cruz de Jesus no meio da confusão da preparação da Páscoa pelos judeus e diante das expectativas messiânicas que pululam o Israel de Deus ao tempo de Jesus? Olhar a cruz a partir do relato bíblico da Paixão é um caminho espiritual, é mesmo uma fonte da fé e para a fé. É um exercício em que o que importa mais é não o que está dito mas o modo como está dito para nós leitores sermos ditos. Não é meramente um exercício formal, mas um esforço na busca de tentar entrar no mistério do amor crucificado de Jesus, apesar dos seus conterrâneos, ouvintes e transeuntes.

Assim, é de notar que o termo seguidores, enquanto designação colectiva, não se encontra nos evangelhos: é abundantemente utilizado o verbo “seguir” (akolouthêô) para referir vários indivíduos e grupos à volta de Jesus, mas nunca

1 Comunicação apresentada no Candal – Vila Nova de Gaia a 13-09-2012 na véspera da festa da Exaltação da Santa Cruz.

o substantivo “seguidor” (akolouthos). Este só aparece na tradução dos Setenta e muito tardiamente, apenas e só em 1 Esd 8,14; 2 Mac 4,17. Geralmente, o verbo “seguir” é utilizado para referir aqueles que seguem Jesus de forma literal, i.e., física, por exemplo, uma multidão curiosa ávida de milagres. Efectivamente, por vezes, os evangelistas deixam entender que se trata de um pseudo discipulado (ex. Jo 6,2.26.66). Todavia, no caso daqueles que são chamados especificamente “discípulos”, sobretudo os Doze, o acto físico de seguimento é normalmente mais visível.

Encontramos também os aprendizes (mathetai), os apóstolos (enviados), os Doze (dôdeka). Todos mostram diferentes relações a Jesus, porque uma diferente leitura diante dEle. Marcos e Mateus só uma vez falam cada um em “apóstolos” (cf. Mc 6,30; Mt 10,2), o que é sintomático. Preferem falar em “Doze”. Lucas é que fala bastante nos “apóstolos”. É também significativo que os discípulos em Marcos sejam designados não como “seguidores” ou “discípulos” (“akolouthôn”, “akolouthós”) mas como “aprendizes” (mathetai), o que dá uma carga dramática muito maior à solidão de Jesus na Paixão, pois ela vai mostrar que eles não aprenderam nada. Narrativamente estes aprendizes vão antecipando que Jesus já está sozinho na Galileia, continua sozinho no caminho da subida para Jerusalém de Mc 8,27-10,52 e termina sozinho em sexta-feira santa. Não admira, por isso, que Pedro na subida para Jerusalém não queira ir “atrás de Jesus” mas à frente de Jesus, quer desde o início ser ele a liderar o caminho e o andamento dos acontecimentos (cf. Mc 8,29-32). Em Marcos Pedro não segue Jesus, não vai para Jesus nem com Jesus. E isso até ao fim. Pedro significativamente “acolitava Jesus de longe”, e até estava “fora da aula do sumo-sacerdote” (Mc 14,54). Afinal Jesus é acompanhado por mais do que um traidor, por mais do que um Judas. S. João dá mais uma nota quando Jesus prediz a negação de Pedro, seguindo aqui Marcos no relato da agonia em que os discípulos estão a dormir: “Perguntou-lhe Simão Pedro: Senhor, para onde vais? Respondeu Jesus: Para onde vou, não me podes seguir (akolouthein) agora; mais tarde, porém, me seguirás (akolouthêseis)” (Jo 18,13). É sintomático que o cego Bartimeu em Jericó esteja “ao lado do caminho” (Mc 10,46) enquanto os discípulos supostamente vão com Jesus “no caminho”. Mas no fim é este cego que acaba por seguir Jesus, por ir para Jesus “no caminho”, mas os discípulos não. Pedro e os discípulos seguiam (êkolouthei) Jesus de longe (makrôten: cf. Lc 22,54). Mas não eram os únicos, pois “uma grande multidão seguia-O batendo no peito e lamentando-O” (Lc 23,27; cf. Mt 19,2). No meio desta multidão algumas mulheres que tinham vindo a segui-Lo de longe lá desde a Galileia, continuavam a apreciar a cena (theorein) mas de longe (cf. Mt 27,55). Continuavam a não ver com olhos de ver. Outras “subiram (sunana-

bâsai) com Ele até Jerusalém” (Mc 15,41), foram junto com Ele, misturaram-se no grupo. Continuaram anônimas.

Até chegar aqui, a estadia em Jerusalém abre a esta apresentação pública de Jesus já em Mc 12,1-12 com a parábola dos vinhateiros homicidas, preparando a população judaica para tal. A partir de 12,13-17 são as autoridades romanas que preparam aí o seu papel na Paixão: “mandaram depois alguns fariseus e alguns membros do partido de Herodes ir ter com Jesus para ver se o apanhavam em falso em alguma palavra” (12,13). Os herodianos perseguem Jesus com o verbo “agreuô” que significa “caçar” animais ferozes. Comportam-se como a adúltera de Prov 6,26 que “anda à caça de vida preciosa”. Na verdade, só os animais ferozes é que são “caçados”. O discurso passa agora para o campo político, para os interesses instalados, para os senhores da Palestina. Se em Mc 11,27-12,12 tudo está ao nível religioso, a partir do v.13 tudo passa para o nível político, fazendo dos dois campos os campos do processo de Jesus.

Existe um outro encontro que recapitula um ensinamento de Jesus acerca das condições para O seguir e acerca do lugar do discípulo face a Si até à cruz. Assim, o caso de Simão o Cireneu é sintomático. É o último na condição de discípulo a acompanhar Jesus na Paixão em Lc 23,26 e pedem-lhe que carregue a cruz atrás de Jesus (“ton stauron pherein opisthein tou Iêsou”). Simão de Cirene é assim o protótipo do discípulo, pois carrega a cruz e coloca-se no lugar onde deve estar face ao Mestre – atrás dele. Na Paixão, Jesus volta a indicar aos discípulos através de Simão de Cirene o que é que o discípulo tem de fazer e onde deve estar. Isso é referido com as mesmas expressões usada na Galileia (cf. Lc 9,23 “opisô mou ... aratô ton stauron autou”) e na subida para Jerusalém em Lc 14,27 (“bastazei ton stauron heautou ... opisô mou”).

Se aos discípulos indica as condições para ser discípulos, a presença das mulheres a assistir à Paixão recapitula também a natureza do discipulado, natureza essa explicitada de forma menos frequente do que em Mateus e em Marcos com o substantivo da aprendizagem que caracteriza os “mathetai” (os discípulos, os aprendizes de Jesus): eles só são discípulos se “akolouthēin” Jesus, se “seguirem” Jesus, se forem atrás de Jesus, se O seguirem até à cruz. Desta forma, as mulheres são as últimas “acólitas”, são as últimas discípulas, as últimas aprendizes de Jesus em Lc 23,26-27 que fazem o que eles (os “acólitos”, os “discípulos”, os “aprendizes”) nunca fazem – lamentar-se e chorar. Isto quer dizer que até à cruz existe gente que verdadeiramente segue Jesus, segue em Jesus, segue para Jesus. Tais existências já se encontram no território evangélico anterior. Os verbos “koptesthai” (bater no peito: Lc 8,52), “threnein” (elevar cantos de dor e de lamentação: Lc 7,32) e “klaiein” (chorar: cf. Mt 2,18; Lc 7,13; 8,52) são na Paixão em Lc 23,27 uma outra analepse que recapitula outros exemplos de seguidores de Jesus.

Os discípulos ainda respondem na ceia a Jesus com o título “kyrie” (Senhor), mas Judas só lhe diz “rabbi”, um título que na pena de Mateus é sempre usado pelo não discípulo. É de notar que em Lc 22,23 o distanciamento dos discípulos é ainda maior porque não se dirigem a Jesus, apenas falam entre si, uns com os outros, mas não com Jesus. No fundo, os discípulos não falam com o verdadeiro Jesus, não vêem Jesus, não identificam Jesus, porque não entendem nem querem a cruz que Jesus já lhes tinha antecipado. Olham (“*theoréô*”) especados e sintomaticamente de longe, mas não vêem a verdadeira identidade. Lucas vai explorar estas nuances do grego. O evangelista da mansidão de Cristo, tal como os outros evangelistas, acusa os discípulos de não “identificarem” o Crucificado como sendo o próprio amor crucificado de Deus. Fá-lo colocando esse reconhecimento parcialmente na boca do centurião romano em Lc 23,47 com o aoristo do verbo “*oráô*”. Mesmo depois da Páscoa, aos discípulos Jesus anuncia a necessidade de “identificarem” as suas mãos e os seus pés (cf. Lc 24,39; Jo 20,25) com o mesmo tempo verbal. Não são usados nem o verbo “olhar” (*blépô*) nem o verbo “observar” (*theoráô*). É com o verbo “identificar” que Nicodemos conseguirá ver do alto a nova serpente levantada na cruz (cf. Jo 3,3). Em Num 21,9-11 Moisés levantou uma serpente no deserto. Quem olhar para ela será salvo, será curado. A vida vem agora então da cruz levantada. Este é o rosto que salva quando é olhado com olhos de ver. Deste modo se cumpria a profecia de Sab 16,7: “Quem se voltava para ele era curado, não pelo que via, mas por ti, salvador de todos. 8 E assim demonstraste aos nossos inimigos que és Tu quem livra de todo o mal”. Deus tem de mostrar o rosto do seu Verbo, mas um rosto crucificado, porque Israel já não vê nem a violência nem o mal de que é capaz. Então no rosto do Crucificado, da vítima inocente, é levantado não só o amor de Deus mas também a consequência do que nós somos e daquilo que somos capazes. Por isso, o Supliciado, quase sem falar, diz tudo, é palavra por si mesmo. Se Jesus morre sozinho em sexta-feira santa, isto significa que Jesus para os discípulos não conta nada, não narra nada, não encarna nada nem para ninguém dos seus contemporâneos. Não compreendem que a cruz é o último discurso de Deus fazendo de Jesus a última Palavra de Deus ao mundo, sendo por isso uma maneira (a maneira) cristã de falar de Deus. É a última Palavra, não no sentido quantitativo, mas qualitativo. Por isso, é a escatológica e a maior de todas e que cumpre toda a sua densidade revelatória no mistério pascal da Paixão, morte e ressurreição:

“O que significa, então, que só em Jesus se revela o Deus único? Apenas que por Ele é que o ser humano realmente apreende quem é o único Deus, o criador do

céu e da terra. Uma tal revelação não vem no início do conhecimento humano acerca do Deus único, mas como sua consumação”<sup>2</sup>.

Isto não significa que Jesus seja meramente uma parábola de Deus, mas que nEle o dizer de Deus ganha carne, logo faz-Se mais facilmente perceptível. Jesus é assim o discurso maior de Deus. Mas Ele chega-nos não apenas dado, mas doado nos discursos de Jesus e nos discursos sobre Jesus. Aí ganha relevo a narrativa evangélica e o próprio discurso da teologia enquanto tal. Quando a fé pensa Deus discorre, ou seja, Deus diz sempre de modo mediado. Esta frase tem dois sentidos: quando a fé pensa Deus, discorre, ou seja, a própria fé corre pelo mistério do amor de Deus. Mas também se dá o inverso, pois quando a fé pensa, Deus discorre, isto é, Deus corre pela inteligência e pela razão humana. O mesmo processo acontece nos evangelhos. O próprio Jesus tem de fazer passar as suas palavras nas nossas palavras, pois Ele mesmo é Palavra. No caso de Lucas, a sua habilidade para construir o discurso de Deus na cruz nos nossos discursos vê-se essencialmente por dois elementos essenciais, pela presença de um narrador e de uma intriga. Partindo do narrador, este é a voz da história, isto é, implica-se no seu objectivo, deixando marcas históricas. Passando agora para a intriga, este apresenta os eventos segundo regras discursivas. Os personagens são o rosto visível desta mesma intriga. Para além das personagens é necessário também um espaço, espaço este que consiste no cenário onde se desenrola toda a acção.

Para Lucas, Jesus é essencialmente o salvador (cf. 2,11 y 23,43). Mais ainda do que em Marcos e em Mateus, Lucas apresenta Jesus como o revelador supremo da misericórdia do Pai. É este Jesus salvador que o leitor encontra a cumprir as promessas deixadas ao trito-Isaías em Is 60 e que Jesus lê na sinagoga de Nazaré (cf. Lc 4). Há que ter em conta que Lucas pretende apresentar Jesus, narrar Jesus como alguém que permanece fiel à tradição e à fé bíblica<sup>3</sup>. Jean-Noel Aletti dá-nos algumas pistas do modo como Lucas vai contar o modo como vêm Jesus os intervenientes nesta narrativa. Em Lucas, independentemente dos seguidores, para lá dos viandantes, dos conterrâneos, dos transeuntes, Jesus é apresentado como o elo que integra um projecto onde é necessário sofrer para chegar à vida em plenitude. Esta necessidade, que faz parte do plano de Deus ao longo da história da salvação, é muito mais insistida em Lucas do que nos outros evangelhos. Isto vem contado não pela boca de Lucas mas pela releitura das Escrituras e pela estupefacção daqueles que assistem à Paixão, pois não O seguem. Jesus vê-se sem acólitos, sem seguidores, sem aprendizes e

2 W. PANNENBERG, “Jesus Cristo o critério da nossa fé no verdadeiro e único Deus”, em *Humanística e Teologia*, 24 (2003), 338-339.

3 Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus de Luc*, Paris, Mame-Desclée, 2010, 239.

sem discípulos porque não querem nem entendem que tudo aquilo faz parte do projecto de Deus. Sendo assim, Lucas mostra que para lá de todos estes videntes Jesus surge muito diferente de um blasfemo ou de um rebelde. Em Lucas, pela reacção dos que seguem, dos que fogem, dos que se surpreendem ou ainda questionam, Jesus é sobretudo um profeta, o messias e o Filho de Deus, mas não o servo sofredor cuja morte à maneira de Marcos é salvífica. Não admira, por isso, que a sua inocência seja proclamada pelas autoridades do império<sup>4</sup>.

Na sua habilidade narrativa, Lucas conta a partir da perspectiva de Deus como é a receber esta Palavra, este rosto de Deus. Faz isso na chamada cristologia alta das anunciações dos anjos em Lc 1-2. Aí os grandes seguidores e aprendizes somos nós, os leitores. São e somos sempre, mas aí de um modo muito mais directo, pois aí os anjos fornecem a identidade de Jesus tal como o próprio Deus a vê e pretende que ela seja assim vista e reconhecida<sup>5</sup>. Este será o ponto focal para os leitores, para os seguidores, para os discípulos e para os acólitos (apóstolos e apóstolas). A partir deste ponto cada um terá de se dizer e deixar ser dito diante deste Jesus e não de outro. O narrador fornece-nos deste modo um critério para verificar depois ao longo de toda a narrativa, passando pela Paixão e continuando pelos Actos, qual o “tipo e o nível de reconhecimento ao qual chegam os diferentes grupos e personagens”<sup>6</sup>. Onde estão e onde chegam então os diferentes grupos de apóstolos, de seguidores (dos que seguem), de amigos, de acólitos, de apóstolas, de aprendizes quando chegamos a Jerusalém na eminência da Paixão e quando estamos diante da cruz? Como refere Jean-Noel Aletti,

“não podemos esquecer que um dos projectos de Lucas é mostrar que Jesus não pecou contra as instituições judaicas nem sublevou o povo contra o ocupante romano. Antes, pela sua pena os discípulos de Jesus devem responder àqueles que queriam acusá-los de ser um movimento subversivo”<sup>7</sup>.

Em Lucas não somos confrontados com o Servo de Isaías do quarto canto do servo de Javé (cf. Is 52,13-53,12), mas com o Filho de Deus. Quando muito o leitor é seduzido pela figura do servo manso e humilde de coração. Por isso, quando Jesus está no sinédrio a ser processado é acusado em Marcos e em Mateus pelo mesmo sinédrio de ser um agitador por ter expulsado os vendilhões do templo em Mt 26,61; Mc 14,57. Sintomaticamente este episódio está ausente da narrativa de Lucas na Paixão, está noutro sítio, à chegada a Jerusalém (Lc 19,45-48). O interrogatório em Lucas centra-se exclusivamente sobre

4 Cf. *Ib.*, 238.

5 Cf. *Ib.*, 239.

6 Cf. *Ib.*, 239.

7 Cf. *Ib.*, 157.



a identidade de Jesus, por isso nem sequer é referido este episódio. É para a identidade que Lucas quer narrativamente chamar a atenção dos que seguiam Jesus (mas que afinal não O seguiam), dos que o acompanhavam (mas que afinal O abandonaram), dos seus enviados (que nesta hora decisiva também se furtaram porque não captaram a verdadeira identidade de Jesus). Então, a narrativa lucana é onde melhor lemos a identidade de Jesus, ela sai do texto, ela sai da narrativa, vai estando escondida nos entrestícios do texto, na trama da narrativa, no extremo cuidado com que são usadas as palavras que vão cobrindo o rosto do Crucificado e Ressuscitado. Lucas deixa ver como é que seguem ou não aprendem de Jesus através dos diálogos sem dizer as razões de fundo, sem se perder na análise psicológica, sem etiquetar<sup>8</sup>. Lucas faz falar as personagens, dá-nos grelhas de leitura com as quais os personagens, os seguidores, os acompanhantes, os aprendizes, os discípulos nos ajudam a identificar quem é Jesus, isto é, a confessá-Lo<sup>9</sup>. É por aquilo que elas falam ou não falam que ficamos a saber o que lhes vai na alma. Mesmo que às vezes as personagens não falem ou mintam, a verdade acaba sempre por vir ao de cima. Por isso é que eu posso segui-Lo e não segui-Lo, acompanhá-Lo e não acompanhá-Lo, ir atrás dEle mas ficar longe. Quando perguntam a Jesus o decisivo: “se és Tu o messias, diz-nos”, a resposta tem de ser muito cuidada. Aí Jesus só pode ser acompanhado, só pode ser seguido por nós leitores e ouvintes da Palavra. Se Jesus respondesse afirmativamente que era o messias (real), os seus opositores teriam uma razão por sublevação política, teriam um pretexto para o apresentar à condenação pelos romanos, pois colocava-se contra o seu poder como espécie de concorrente. O título de “messias” é um título ambíguo devido às conotações políticas que também poderia suscitar. Por isso, Jesus decide responder servindo-se do Sl 110,1 (“sentado à direita de Deus”), o que conota uma exaltação gloriosa e não terrestre<sup>10</sup>. Mas mesmo esta resposta atinge a nervura da identidade monoteísta da fé judaica e é insuportável. Para aí o sinédrio já não pode acompanhar Jesus.

Com tudo isto Lucas (e em certa medida os outros evangelistas também), na sobriedade do relato evangélico pretende(m) chamar a atenção para a necessidade do leitor de responder à pergunta sobre a identidade de Jesus diante da cruz. Por isso é que eles, de fora, não dizem tudo (porque também não sabem tudo), os evangelistas não fazem a avaliação de fora mas a partir de dentro das próprias personagens (os que O seguem, os que aprendem e desaprendem, os discípulos, os curiosos, os transeuntes). A pergunta sobre a identidade de Jesus

8 Cf. *Ib.*, 163.

9 Cf. *Ib.*, 24.

10 Cf. *Ib.*, 159.



estende-se deste modo aos leitores, a nós ouvintes que somos colocados diante de Jesus e a quem temos de responder como O seguimos ou não, se O acompanhamos ou não, quão longe estamos de Jesus, se somos João Baptista, Pedro, Judas, os fariseus, o centurião, as mulheres, Pilatos ou algum membro do sinédrio, o bom ladrão, o mau ladrão, se compreendemos e aceitamos a cruz. Esta “discreção tipológica dos evangelhos”<sup>11</sup> é aquela, que por não etiquetar, por não catalogar à partida (precisamente porque tem narrativa) é o que permite que o leitor ouvinte tenha a liberdade de embarcar no itinerário da fê dos seguidores de Jesus, dos traidores de Jesus, dos seus acompanhantes e simpatizantes, ou dos seus contestários. Isto torna a companhia de Jesus (com Ele e com todos os outros) muito mais interessante. É por isso que se narra. A literatura tem esta virtualidade de espelhar a realidade. No caso da multidão, que até tinha seguido Jesus com atenção, certamente com curiosidade e com alguma devoção, nada explica a sua reacção no processo onde grita para que Jesus seja condenado. É por isso que a multidão é citada ao longo do texto evangélico, para que o leitor ouvinte fique surpreendido em sexta-feira santa: como é possível fazerem aquilo depois de tudo o que aconteceu antes. Mas afinal como é possível segui-Lo e depois, na hora da verdade, sem qualquer explicação, sem qualquer lógica, desdizê-Lo? E se todos O negam, como é possível que mesmo assim no final algumas mulheres desses todos ainda batam no peito? Afinal seguem ou não, acompanham ou não, aprenderam ou não? “Se Lucas só pretendesse sublinhar a inocência de Jesus sem implicar o povo, teria sido muito fácil apenas dizer que o povo tinha ouvido e visto o processo”<sup>12</sup>, de maneira neutra, informativa, taxativa, etiquetante. Mas não dizia nada do fundamental. Por que motivo, por que razões estas reacções são ilógicas? Precisamente porque não há lógica possível: “as decisões do coração guardam assim todo o seu mistério de humanidade – [mistério] de obstinação e de fragilidade”<sup>13</sup>. É sobre este mistério que Lucas nos quer pôr a pensar, juntamente com os outros evangelistas. Ele não quer mostrar um filme, muito menos fazer uma reportagem. Então, olhando, contemplando os passos do Senhor na Paixão somos revistos, espelhados em todos aqueles figurantes. Isso acontece quando é narrada a vida, o real. Neste caso, o acesso à cruz e à sua lógica vai e sai do texto bíblico, dos personagens que compõem ou descompõem a Paixão de Jesus.

11 Cf. *Ib.*, 25.

12 Cf. *Ib.*, 170.

13 Cf. *Ib.*, 171.

## II. A LÓGICA TEOLÓGICA DA CRUZ

Como é que este mistério ganhou lugar na reflexão que a fê faz sobre a cruz? Fazer uma teologia da cruz é pensar Deus a partir da sua lógica na cruz e da cruz. Que Deus é este? Esta pergunta sobe já a outro nível, ainda que não prescinda nem contradiga o dado bíblico. O amor do nosso Deus ex-altado, alteado a partir da cruz cura-nos quando olhamos para Ele como Nicodemos. Mas como é que a teologia olha para este discurso do próprio Deus? A natureza de Deus – e é essa identificação que está em causa novamente com a festa da exaltação da Santa Cruz – depende do modo como olhamos (ou não olhamos) para a morte de Cristo na cruz. A cruz de Cristo tem consequências para a fê porque tem consequências para a própria imagem de Deus.

O mundo da Reforma deu uma enorme centralidade ao lugar da cruz na fê e na teologia. Isto aconteceu porque Lutero protestou contra uma identificação demasiado fácil que fazia coincidir o natural e o revelado, como tinha acontecido até então na teologia escolástica. Era tão evidente e fácil essa coincidência que o próprio conceito de Deus resultava onipotente e absoluto. É também contra isto que Lutero protesta. Os protestantes começaram por protestar contra um conceito de Deus demasiado onipotente e absoluto pensado metafisicamente na órbita do ser esquecendo a história. A resposta da Reforma não resolveu o problema e Nietzsche percebeu isto muito bem na Gaia Ciência na crítica que faz a Lutero no fideísmo a que se confina. Para Lutero, a cruz resume toda a vida cristã e toda a teologia. Tornou-se famosa a sua afirmação em jeito de adágio: *crux sola est nostra theologia*.<sup>14</sup> Lutero negou valor à analogia da escolástica medieval, e por isso recusava a possibilidade de Rom 1,18 segundo a qual é viável reconhecer e aceder a Deus através das coisas criadas. Afirma isto mesmo nas teses de Heidelberg (tese 19): “não pode chamar-se teólogo aquele que crê que as realidades invisíveis de Deus podem ser alcançadas a partir do criado ...”<sup>15</sup>. Opôs-se assim radicalmente ao teísmo racional tomista e às vias clássicas do conhecimento de Deus. Agora só restava uma – a da cruz.

14 MARTIN LUTHER, [= WA 5.176.32-3].

15 “XIX. Der ist nicht wert, ein Theologe zu heißen, der Gottes «unsichtbares Wesen durch das Geschaffene erkennt und erblickt» (Röm. 1, 20). Das zeigen die ganz deutlich, die solches taten und trotzdem Röm. 1, 22 vom Apostel Toren genannt werden. Ferner: Gottes unsichtbares Wesen sind Kraft, Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte usw. Dies alles zu erkennen, macht weder würdig noch Klug”: M. N. DREHER, “O debate de Heidelberg”, em MARTINHO LUTERO, *Obras selecionadas Escritos de 1517 1519*, vol.1, São Leopoldo – Porto Alegre – Canoas, Comissão Interluterana de Literatura São Leopoldo – Editora Sinodal – Concórdia Editora – Editora da Ulbra, 2004, 39; MARTIN LUTHER, *Die Heidelberger Disputation Die Beweise der Thesen, über die im Heidelberger Kapitel disputiert worden ist, im Mai des Jahres unseres Heiles 1518*. [= WA 1, 355–365].

Uma certa Ilustração cavou ainda mais fundo esta clivagem ao contrapor a fé e a razão, Deus e a cruz, o amor com o sofrimento. Na verdade, a Reforma acabou por não conseguir superar o dilema deixado pelo nominalismo tardo-medieval à teologia. Disso mesmo hoje ainda se ressentem a linguagem de muita teologia e de muita pregação. Desta clivagem radical não se livrou a própria tradição reformada, se bem que essa não tenha sido a intenção inicial de Lutero que tentou também responder à crise nominalista dos séculos XIV e XV. Esta questão não ficou resolvida. Para superar isto mesmo, Hegel tentou a via especulativa da dialéctica do espírito para pensar a unidade entre Deus e o crucificado, mas fez da religião cristã apenas uma consciência de Si da Ideia absoluta<sup>16</sup>. Tentou deste modo superar as aporias a que chegou alguma da cultura do seu tempo sobretudo nas respectivas tendências ateias que se manifestavam em muita cultura dita da modernidade (ou moderna) devido a uma “forma defeituosa de uma prova metafísica”<sup>17</sup>. Na crítica filosófica que fez ao Iluminismo, Hegel elaborou filosoficamente a expressão cultural segundo a qual “Deus morreu” não apenas na cruz mas também no mundo e para a cultura<sup>18</sup>. Perante isto, advertiu que a filosofia tratou deste tema apenas do ponto de vista teórico-especulativo e não no seu âmbito teológico, se bem que Hegel se tenha servido de uma nomeação cristológica (“Gott ist tot”) que não pode ser atribuída a Lutero. Hegel tentou superar o corte que o pensamento e a linguagem criaram entre Deus e o mundo, entre a teologia e a filosofia, entre a fé e a razão, corte esse provocado pelo Iluminismo e ao qual a Reforma não conseguiu responder. Para tal, para superar esse corte, Hegel assumiu o momento negativo da cruz como um momento da evolução dialéctica do Espírito Absoluto (Geist). Ora, “o Verbo, como supõe Hegel não passou de um estado – puro jogo de amor consigo mesmo – a um estado mais perfeito”<sup>19</sup>. Assim, fez de sexta-feira santa apenas uma sexta-feira santa especulativa<sup>20</sup> (a famosa crítica à cristologia de Hegel). Foi uma solução idealista, logo não ideal.

A mais recente teologia erudita no período conciliar e pós conciliar tentou integrar a dramaticidade da cruz na pregação sobre Deus, no discurso cristão sobre Deus para com isso buscar o ser de Deus, a verdadeira imagem de Deus ou pelo menos uma imagem mais compatível com o próprio Deus. Na verdade, o ser de Deus não é abstracto, mas tem um referencial histórico e dramático

16 Cf. E. BRITO, *La Christologie de Hegel Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983, 257.

17 Cf. *Ib.*, 259.

18 Como sintetiza E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978, 83.

19 E. BRITO, *La Christologie de Hegel Verbum Crucis*, 555.

20 Cf. *Ib.*, 427.

incontornável – a cruz de Cristo. A teologia da história da salvação acabou por facilitar a reflexão que a fé faz sobre a cruz enquanto momento decisivo da história de Jesus enquadrando a teologia da cruz no contexto mais vasto da teologia da história da salvação, para deste modo salvaguardar toda a dramaticidade da cruz. Dito de outro modo, “é necessário um pensamento de Deus que não prescindia da sua caducidade (Vergänglichkeit)”<sup>21</sup>.

Continuaram, apesar de tudo, a subsistir dois grandes caminhos (representativos das respectivas sensibilidades e Tradições) para falar de Deus a partir da cruz – o caminho da Reforma que negava o valor e o papel da analogia (como é visível na teologia da cruz de Jürgen Moltmann e na teologia dialéctica de Karl Barth) e a via católica que parte dos preambula fidei (como também fazem Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich<sup>22</sup>). A teologia protestante também continuou na via de Lutero partindo da própria revelação e da fé para universalizar o respectivo conteúdo, o mesmo é dizer, entrava na própria realidade de Deus a partir da cruz para a partir daí fazer a experiência de Deus<sup>23</sup>. Curiosamente, o Concílio Vaticano II também acolherá esta sensibilidade teológica<sup>24</sup>, ainda que o discurso posterior tenha sido muito ressurreicionista, contra o que protestou a teologia da cruz de Moltmann precisamente como esforço para não esquecer o drama da história da cruz quer para Jesus, quer para a fé, quer para nós, quer para o próprio Pai, apesar de todos os riscos inerentes de patripassio-nismo e de teopasquismo<sup>25</sup>.

21 E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 249.

22 Cf. P. TILlich, *Teologia sistemática* (Chicago 1957, vol. II), São Leopoldo – São Paulo, Sinodal – Paulinas, 1984, 180-183.

23 Cf. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, 393.

24 “De resto, como a Igreja sempre ensinou e ensina, Cristo sofreu, voluntariamente e com imenso amor, a Sua paixão e morte, pelos pecados de todos os homens, para que todos alcancem a salvação. O dever da Igreja, ao pregar, é portanto, anunciar a cruz de Cristo como sinal do amor universal de Deus e como fonte de toda a graça” (NA 4); “Finalmente, realizando na cruz a obra da redenção, com a qual alcançava para os homens a salvação e verdadeira liberdade, completou a sua revelação. Pois deu testemunho da verdade (20), mas não a quis impor pela força aos seus contraditores. O seu reino não se defende pela violência (21) mas implanta-se pelo testemunho e pela audição da verdade; e cresce pelo amor com que Cristo, elevado na cruz, a Si atrai todos os homens (22)” (DH 11); “O Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens (10), entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a (11). Ele revela-nos que «Deus é amor» (1 Jo. 4, 8) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. Dá, assim, aos que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a universal fraternidade não é vão. Adverte, ao mesmo tempo, que este amor não se deve exercitar apenas nas coisas grandes, mas, antes de mais, nas circunstâncias ordinárias da vida. Suportando a morte por todos nós pecadores (12), ensina-nos com o seu exemplo que também devemos levar a cruz que a carne e o mundo fazem pesar sobre os ombros daqueles que buscam a paz e a justiça” (GS 38).

25 Cf. J. MOLTMAN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (*Der Gekreuzigte Gott*, München 1972), Paris, Cerf, 1974, 217-220.

Perante o contexto de muito ateísmo da cultura contemporânea, o Concílio compreendeu que o discurso teísta da própria teologia já não conseguia responder<sup>26</sup>, sendo até em parte responsável por muito desse ateísmo<sup>27</sup>. O Concílio reconhece que o pensamento ocidental chegou muitas vezes ao ateísmo ou porque a cruz é um escândalo, ou porque a própria teologia falou apenas na ressurreição sem integrar a cruz, ou também porque a teologia caiu no teísmo que facilmente dissolvia a cruz<sup>28</sup>, perdendo assim de vista a ideia cristã de Deus.

26 “A transformação de mentalidade e de estruturas põe muitas vezes em questão os valores admitidos, sobretudo no caso dos jovens. Tornam-se frequentemente impacientes e mesmo, com a inquietação, rebeldes; conscientes da própria importância na vida social, aspiram a participar nela o mais depressa possível. Por este motivo, os pais e educadores encontram não raro crescentes dificuldades no desempenho da sua missão. Por sua vez, as instituições, as leis e a maneira de pensar e de sentir herdadas do passado nem sempre parecem adaptadas à situação atual; e daqui provém uma grave perturbação no comportamento e até nas próprias normas de ação. Por fim, as novas circunstâncias afetam a própria vida religiosa. Por um lado, um sentido crítico mais apurado purifica-a duma conceção mágica do mundo e de certas sobrevivências supersticiosas, e exige cada dia mais a adesão a uma fê pessoal e operante; desta maneira, muitos chegam a um mais vivo sentido de Deus. Mas, por outro lado, grandes massas afastam-se praticamente da religião. Ao contrário do que sucedia em tempos passados, negar Deus ou a religião, ou prescindir deles já não é um facto individual e insólito: hoje, com efeito, isso é muitas vezes apresentado como exigência do progresso científico ou dum novo tipo de humanismo. Em muitas regiões, tudo isto não é apenas afirmado no meio filosófico, mas invade em larga escala a literatura, a arte, a interpretação das ciências do homem e da história e até as próprias leis civis; o que provoca a desorientação de muitos” (GS 7).

27 “Sem dúvida que não estão imunes de culpa todos aqueles que procuram voluntariamente expulsar Deus do seu coração e evitar os problemas religiosos, não seguindo o ditame da própria consciência; mas os próprios crentes, muitas vezes, têm responsabilidade neste ponto. Com efeito, o ateísmo, considerado no seu conjunto, não é um fenómeno originário, antes resulta de várias causas, entre as quais se conta também a reação crítica contra as religiões e, nalguns países, principalmente contra a religião cristã. Pelo que os crentes podem ter tido parte não pequena na génese do ateísmo, na medida em que, pela negligência na educação da sua fê, ou por exposições falaciosas da doutrina, ou ainda pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer que antes esconderam do que revelaram o autêntico rosto de Deus e da religião” (GS 19).

28 “A Igreja, fiel a Deus e aos homens, não pode deixar de reprovar com dor e com toda a firmeza, como já o fez no passado (16), essas doutrinas e atividades perniciosas, contrárias à razão e à experiência comum dos homens, e que destronam o homem da sua inata dignidade.

Procura, no entanto, descobrir no espírito dos ateus as causas da sua negação de Deus, e, consciente da gravidade dos problemas levantados pelo ateísmo, e, levada pelo amor dos homens, entende que elas devem ser objeto de um exame sério e profundo.

A Igreja defende que o reconhecimento de Deus de modo algum se opõe à dignidade do homem, uma vez que esta dignidade se funda e se realiza no próprio Deus. Com efeito, o homem inteligente e livre, foi constituído em sociedade por Deus Criador; mas é sobretudo chamado a unir-se, como filho, a Deus e a participar na sua felicidade. Ensina, além disso, a Igreja que a importância das tarefas terrenas não é diminuída pela esperança escatológica, mas que esta antes reforça com novos motivos a sua execução. Pelo contrário, se faltam o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade humana é gravemente lesada, como tantas vezes se verifica nos nossos dias, e os enigmas da vida e da morte, do pecado e da dor, ficam sem solução, o que frequentemente leva os homens ao desespero.

Entretanto, cada homem permanece para si mesmo um problema insolúvel, apenas confusamente pressentido. Ninguém pode, na verdade, evitar inteiramente esta questão em certos momentos, e sobre-

Para refutar o ateísmo é necessário falar e pensar corretamente Deus, e é possível estabelecer algumas pontes a partir da Palavra e a partir da hermenêutica dessa Palavra. Aqui a cruz dá muita carne para falar do amor de Deus de modo não abstracto, para lá dos horizontes metafísicos do ser, no horizonte do ente. O regresso às fontes, sobretudo as bíblicas e evangélicas, foi e é decisivo para tal. As dificuldades não são apenas as das contradições do contra-testemunho dos cristãos, mas também do próprio discurso sobre Deus. A modernidade não quis o Deus imóvel, impassível, reduzido a uma ideia, o Deus fora da história, um Deus ao Qual eu nem sequer consigo ajoelhar-me (como se lamentava Heidegger): “Perante este Deus, o homem não pode orar nem oferecer sacrifícios. Diante da causa *sui*, o homem não pode cair de joelhos nem cantar nem dançar. Por isso, o pensamento arreligioso que renuncia ao Deus da filosofia, ao Deus *causa sui*, talvez esteja mais próximo do Deus divino”<sup>29</sup>. Heidegger pretende assim tomar a sério a diferença ontológica entre ser e ente. O seu pensamento não arranca diante da admiração da beleza do ente, mas antes da surpresa de que existe algo e não nada<sup>30</sup>. Heidegger não quer um Deus abstracto que não sofra, um Deus apático *causa sui*. Mas este Deus do amor não coincide com o Deus de 1 Jo 4,16 porque o Deus amor (ágape) joanino não coincidiria com o Deus que ama. Ora, o Deus joanino também é um Deus filosófico. É o mesmo Deus. Heidegger acusa o Deus joanino de não veicular o Deus ao qual

tudo nos acontecimentos mais importantes da vida. Só Deus pode responder plenamente e com toda a certeza, Ele que chama o homem a uma reflexão mais profunda e a uma busca mais humilde.

Quanto ao remédio para o ateísmo, ele há-de vir da conveniente exposição da doutrina e da vida íntegra da Igreja e dos seus membros. Pois a Igreja deve tornar presente e como que visível a Deus Pai e a seu Filho encarnado, renovando-se e purificando-se continuamente sob a direção do Espírito Santo (17). Isto há-de alcançar-se, antes de mais, *com o testemunho duma fé viva e adulta, educada de modo a poder perceber claramente e superar as dificuldades*. Magnífico testemunho desta fé deram e continuam a dar inúmeros mártires. Ela deve manifestar a sua fecundidade, penetrando toda a vida dos fiéis, mesmo a profana, levando-os à justiça e ao amor, sobretudo para com os necessitados. Finalmente, o que contribui mais que tudo para manifestar a presença de Deus é a caridade fraterna dos fiéis que unanimemente colaboram com a fé do Evangelho (18) e se apresentam como sinal de unidade.

Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia a Igreja proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não-crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo. Deplora, por isso, a discriminação que certos governantes introduzem entre crentes e não-crentes, com desconhecimento dos direitos fundamentais da pessoa humana. Para os crentes, reclama a liberdade efetiva, que lhes permita edificar neste mundo também o templo de Deus. Quanto aos ateus, convida-os cortesmente a considerar com espírito aberto o Evangelho de Cristo. Pois a Igreja sabe perfeitamente que, ao defender a dignidade da vocação do homem, restituindo a esperança àqueles que já desesperam do seu destino sublime, a sua mensagem está de acordo com os desejos mais profundos do coração humano. Longe de diminuir o homem, a sua mensagem contribui para o seu bem, difundindo luz, vida e liberdade; e, fora dela, nada pode satisfazer o coração humano: «fizeste-nos para Ti», Senhor, e o nosso coração está inquieto, enquanto não repousa em Ti» (19)” (GS 21).

29 Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, <sup>3</sup>1957, 70.

30 Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1955, 42.



me posso ajoelhar, acusa o Deus cristão de ser um Deus diferente do Deus do pensamento, como se a cruz não tivesse lugar ou não fosse pensável. Quando quer renunciar ao Deus que a filosofia foi construindo até então está a acusar a teologia e a filosofia de reduzir Deus a uma ideia, ao ser. A própria expressão “Deus é amor” pode assumir também essa ambivalência, da qual só a cruz a consegue livrar.

Isso tudo foi causa também de muito ateísmo, como se Deus não Se mostrasse maximamente ou até paradoxalmente em Cristo e na sua cruz. O que foi contestado não foi Deus mas muitas vezes uma certa imagem de Deus. Ora, Deus surge na cruz como o Deus livre, que dá livremente o Seu próprio Filho (Rom 8,32), que não se eximiu de dar o Filho. Estamos aqui na lógica do dom. Esta liberdade, esta liberalidade encontra um ponto de contacto com o moderno pensamento da liberdade e com as antropologias da autonomia. É por isso o Deus que liberta, que na cruz nos livra da morte e do pecado, que luta livremente contra o mal e contra a violência. O nosso Deus que na cruz entrega-Se entregando o Filho permite um discurso cristão sobre Ele pois Deus surge na cruz como Deus para os homens, *propter nostram salutem*. Na cruz Deus anti-patiza-Se contra os males e os sofrimentos do mundo, torna-Se por nosso amor um Deus sim-pático, compadecido da nossa debilidade, do nosso pecado, da nossa fraqueza, que não deixa de olhar para o nosso pathos.<sup>31</sup> Essa é a natureza

31 Recentemente este tem sido um tema que tem ganho uma revisitação, devido ao contexto cultural actual: cf. G. BARDY, “Apatheia”, *Dictionnaire de Spiritualité* I (1937) 727-740; ANTON BODEM, *Leiden Gottes: Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie*, em A. ZIEGENHAUS – F. COURTH – PH. SCHÄFER (hrsg.), *Veritati Catholicae: Festschrift Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Aschaffenburg, Pattloch, 1985, 586-611; M. J. DODDS, “Human Suffering, and the Unchanging God of love”, em *Theological Studies*, 52 (1991), 330-344; W. ELERT, “Die theopaschitische Formel”, em *Theologische Literaturzeitung*, 75 (1950), 195-206; J. A. DVORACEK, “Vom Leiden Gottes: Markus 15,29-34”, em *Communio Viatorum*, 14 (1971), 224-225; T. E. FRETHEIM, “Suffering God and Sovereign God in Exodus”, em *Horizons in Biblical Theology*, 11 (1989), 31-56; H. FROHNHOFEN, *Apatheia tou Theou: über die Affeklosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1987; L. B. GILLON, “Tristesse et Miséricorde de Dieu”, em *Angelicum*, 55 (1978), 3-11; K. FORSTER, “Idiomenkommunikation”, em *Lexikon für Theologie und Kirche* V (1960) 607-609; D. GONNET, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Paris, Cerf, 1990; W. HRYNIEWICZ, “Le Dieu Souffrant? Réflexions sur la notion chrétienne de Dieu”, em *Église et Théologie*, 12 (1981), 333-356; J. KAMP, *Souffrance de Dieu, Vie du Monde*, Tournai, Casterman, 1971; IDEM, “Présence du Dieu Souffrant”, em *Lumière et Vie*, 25 (1976), 54-66; P. KOSLOWSKI, “Der leidende Gott”, em W. OELMÜLLER (hrsg.), *Leiden*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1986, 51-57; J. LUYTEN, “Het Lijden van God volgens het Oude Testament”, em *Collationes*, 21 (1991), 21-36; W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes: Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München – Paderborn – Wien, Schöningh, 1974; H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie: Auf dem Wege zu einer Kreuztheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster, Aschendorff, 1969; J.-H. NICOLAS, “La souffrance de Dieu”, em *Nova et Vetera*, 53 (1978) 56-64; H. RIEDLINGER, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg, Herder, 1983; M. STEEN, “Een God Die met Ons Lijdt?”,



da sua empatia. Na cruz Deus mostra que não consegue ficar indiferente, logo não é um Deus a-pático, e por isso mesmo a cruz não torna Deus anti-pático, como pensou alguma modernidade. Como escreve Bento XVI de modo clarividente na *Spe Salvi* nº39

“A fé cristã mostrou-nos que verdade, justiça, amor não são simplesmente ideais, mas realidades de imensa densidade. Com efeito, mostrou-nos que Deus – a Verdade e o Amor em pessoa – quis sofrer por nós e conosco. Bernardo de Claraval cunhou esta frase maravilhosa: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Deus não pode padecer, mas pode-se compadecer. O homem tem para Deus um valor tão grande que Ele mesmo Se fez homem para poder padecer com o homem, de modo muito real, na carne e no sangue, como nos é demonstrado na narração da Paixão de Jesus. A partir de lá entrou em todo o sofrimento humano alguém que partilha o sofrimento e a sua suportação; a partir de lá se propaga em todo o sofrimento a con-solatio, a consolação do amor solitário de Deus, surgindo assim a estrela da esperança”.

Esta é afinal a lógica do amor. Deus tem de exaltar a cruz porque não queremos ver ou desviamos o olhar do rosto do Supliciado. Deus tem de exaltar a cruz, não somos nós que a exaltamos, não somos nós que a alteamos. Apenas temos de elevar o olhar como Nicodemos para sermos curados. A cruz cura-nos. Por isso ela marca a fé e a vida cristã, não é um adorno, é a marca dos batizados.

## SÍNTESE

A liturgia usa de grande pedagogia ao colocar esta festa nesta altura do ano, para que o Verão não seja um tempo de desmedida distração ou de total esquecimento que deixe de olhar para o sofrimento do mundo. Desta maneira a cruz assume uma grande relevância cultural, ganha uma enorme (porque a tem) incidência pública e social ao tornar-se a denúncia dos poderosos e a concentração do clamor dos desvalidos e dos oprimidos. Por isso, Deus tem de elevar a cruz bem alto para mostrar até onde Se ajoelha, até onde desce, até onde condescende. Quem Se ajoelha é Deus perante o sofrimento do mundo. E porque primeiro faz isso nós podemos também fazê-lo e pensá-Lo. Exaltar a cruz ajuda a agradecer a genuflexão de Deus. Esta é afinal a lógica do amor, como já foi referido. Olhar a partir do alto da cruz é terapêutico, é salutar, cura, porque diz quem somos e do que somos capazes, mas também diz quem é Deus e do que

em *Collationes*, 21 (1991), 37-56; Id., “The Theme of the ‘Suffering of God’: An Exploration”, em J. LAMBRECHT – RAYMOND F. COLLINS (eds.), *God and Human Suffering*, Leuven, Peeters Press, 1990, 69-93.

é capaz por amor, diz qual é a lógica de Deus, ou seja, dizer a lógica é dizer teologia. Neste caso, vivemos a partir do altar do Filho no seu maior abaixamento. Pela morte do Filho veio para nós a vida, pois pela cruz veio a alegria ao mundo inteiro. Nesta altura do ano em que se aproximam as colheitas colhemos a vida a partir do alto, tal como nesta altura colhemos os frutos da terra depois de grandes trabalhos e cuidados. A liturgia cristã apresenta um grande paralelismo com os chamdos dez grandes dias das celebrações litúrgicas judaicas que nesta altura do ano começam com as festas da rosh hashanah (novo começo), prolongam-se uma semana depois com o dia do yom kippur (a festa da expiação e do perdão), terminando com a festa das sukkot (das tendas), festa que marca a transitoriedade da travessia de Israel ao longo do deserto Moab até chegar à terra prometida (cf. Dt 28-29). Tal como Israel também expiamos, também somos perdoados na cruz do Senhor e a cruz abre-nos a porta, transitamos para a terra prometida da ressurreição para aí colhermos a vida para sempre na verdadeira terra prometida.